

Aristote, Averroès et le plaisir de penser

Ali Benmakhlouf

PID_00159015



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. Première étape	7

Introduction

À lire Averroès, on ne peut manquer de remarquer une volonté constante de restituer Aristote contre la tradition avicennienne qui l'avait trop platonisé, voire islamisé. Mais dès le XV^e siècle, beaucoup ont souligné la supercherie d'un tel projet : Averroès serait resté selon eux plus platonicien qu'il ne le dit. En particulier dans sa théorie de l'âme, la dette à l'égard du néo-platonisme serait plus grande : il est vrai qu'Averroès cite souvent Themistius (IV^e siècle) et que de nombreuses études ont pu montrer que celui-ci était moins péripatéticien que néo-platonicien, plus proche de Plotin que d'Alexandre d'Aphrodise. Mais Averroès cite aussi Alexandre d'Aphrodise et essaie par une double critique d'Alexandre et de Themistius, de frayer une voie vers Aristote.

XV^e siècle

P. Duhem, dans *Le système du monde* (partie sur « La crue de l'aristotélisme », cite les propos d'un italien, George Valla : « On vit émerger de la fange un barbare, un goinfre absolument stupide, cet Averroès au cerveau puant, prenant plaisir aux discussions captieuses, à l'aide de sophistiques chicanas, il est parvenu à présenter un Aristote à ce point platonicien que l'on ne connaît aucun philosophe qui le soit autant » (p. 561).

études

Cf. Omer Ballériaux (1989). *Themistius et l'exégèse de la noétique aristotélicienne* (tome VII, n°2, pp. 199-235) : « C'est donc vers Plotin et non plus vers Alexandre d'Aphrodise, que nous devons nous tourner désormais pour tenter d'entrevoir les sources de Themistius » (p. 212), ou encore : « Ce n'est pas un intellect actif individuel, particulier, qui est pour Themistius l'élément constitutif formel du moi, c'est l'intellect agent unique, dans la perspective toute plotinienne de ce que J. Trouillard appelait une "transcendance intérieure" » (p. 227).

Qu'il n'y ait pas de voyage sans étape, ni de parcours sans un changement de données de départ, cela va de soi. Les étapes d'Averroès sont nombreuses ; citons-en au moins trois :

- **La tradition philosophique de sa propre communauté religieuse** : nous allons voir que dans le commentaire du passage de la *Métaphysique* que nous nous proposons de parcourir, il y a une critique d'une école théologique spécifique, les ash'arites, une école qui a mêlé Aristote, et plus particulièrement l'Aristote logique, à ses propres références religieuses et qui a introduit de la composition sans la nature de Dieu, n'ayant pas su, selon Averroès, faire une place conceptuelle adéquate aux attributs divins.
- **La tradition chrétienne** qui s'était aussi approprié Aristote comme base d'argumentation pour donner une forme rationnelle au dogme ; la critique de la Trinité repose dans ce passage sur l'argument aristotélicien de l'unité de l'intellect en acte.
- **La tradition païenne** sauvée par les traductions arabes, effectuées pour la plupart à partir du syriaque ; Alexandre d'Aphrodise est cité explicitement

Référence bibliographique

Cette étude « Aristote, Averroès et le plaisir de penser » a été publiée dans *Le Voyage des théories*. Casablanca : Le Fennec (2000).

par Averroès et la référence à ce philosophe permet de relativiser les aspects néo-platoniciens de ce passage.

Notre point de départ sera le *Grand commentaire* du livre *lâm-lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote, éd. Vrin, Paris à partir de 1072b 16 et suivantes. L'enjeu de ce passage fut pour Aristote d'établir que le plus grand plaisir vient de la plus haute forme de pensée : la pensée qui se pense elle-même. Pour Averroès, le même enjeu est abordé par des moyens qui diffèrent :

- Un rôle essentiel accordé à la perception ou saisie (*al idrâq*).
- Une mise de l'argumentation sous forme de syllogisme, dont le but est de la rendre plus explicite, mais aussi de l'infléchir.

L'analyse d'Averroès s'établit selon un enchaînement dont nous restituons ici les étapes.

1. Première étape

Il s'agit de **déterminer les causes du plaisir**, quel que soit celui-ci. Cette détermination se fait par référence à des comportements habituels dans la mesure où ils sont **en acte : être éveillé, sentir, penser**. Aristote, parlant du premier principe, dit qu'il « jouit éternellement » d'une vie supérieure, « ce qui pour nous est impossible [...]. Et voilà comment aussi pour l'homme, veiller, sentir, penser, c'est le comble du bonheur¹ ». Ces trois plaisirs ne sont considérés tels que parce qu'ils sont en acte, mais il ne suffit pas que quelque chose soit en acte pour que ce soit un plaisir, il faut une autre raison. Averroès pense la trouver en ramenant ces trois comportements à une caractéristique commune : la **perception**. Dans les trois cas, il y a perception, appréhension de quelque chose : « C'est comme si [Aristote] disait : on n'éprouve un plaisir que parce qu'on perçoit. Et la preuve que la perception est cause du plaisir, c'est que la veille, la sensation et la pensée, en nous, sont un plaisir ».

Averroès introduit ici la perception (*idrâq*) entendue au sens large comme « saisie », « appréhension » et donne ainsi une raison plus explicite au fait de caractériser l'état de veille, de sensation et de pensée comme des plaisirs.

Deuxième étape :

Après avoir déterminé la cause du plaisir, il s'agit d'en donner la **modalité**. Pour ce faire, Aristote évoque le **souvenir et l'espoir** qui sont des formes de plaisir. Dans ces deux cas, alors même que nous avons rapport à des choses qui n'existent pas en acte puisque la chose mémorisée n'est pas en acte, comme ne l'est pas non plus la chose espérée, le plaisir est dû au fait que nous faisons comme si nous les percevions en acte : on opère une actualisation en pensée de ce qui est souhaité ou rappelé en souvenir. D'où il résulte que le plaisir ne consiste que dans les choses en acte, que celles-ci soient en acte, ou présumées en acte, si bien que « Le désir qui est antérieur à la perception s'apparente bien plus à une souffrance qu'à un plaisir », nous dit Averroès. « C'est la perception en acte qui est cause de ce qu'il y a de plaisant dans le souvenir et dans l'espoir, « la perception agréable (*al idrâq al ladid*) est donc en acte, non en puissance ».

Troisième étape :

Une fois la cause et la modalité fixées, reste à établir l'**intensité du plaisir**. Alors que le mot « plaisir », ainsi que son vocabulaire thématique disparaît du texte d'Aristote, dans celui d'Averroès, c'est du plaisir qu'il s'agit encore : « Le plaisir le plus grand se rapporte à ce qui est le plus en pensée » dit-il. Or ce qui est le plus en pensée c'est ce qui pense par soi-même, non par un autre. Une telle pensée, Aristote l'avait dit, est ce qu'il y a « de meilleur ». La mesure

⁽¹⁾Cf. Aristote. *Métaphysique*, trad. française de B. Saint-Hilaire. Rééditée en 1991, Collection Agora, p. 415). Ce qui est rendu ici par le traducteur comme « bonheur » est en fait « plaisir ».

Référence bibliographique

Averroès (1990, 3^e édition). *Commentaire de la 'Métaphysique'*, livre *lâm*, éd. de M. Bouyges (3^e volume, p. 1616).

Référence bibliographique

Averroès (1990, 3^e édition). *Commentaire de la 'Métaphysique'*, livre *lâm*, éd. de M. Bouyges (3^e volume, p. 1616).

du plaisir est donc donnée par la part autonome d'une pensée qui se pense elle-même ; elle fonde en même temps un critère du meilleur : « L'intelligence qui est par soi s'adresse à ce qui est par soi le meilleur ».

Quatrième étape :

Là encore le vocabulaire propre au plaisir n'apparaît pas dans le texte d'Aristote² ; le texte dit simplement : « L'intelligence arrive à se penser elle-même, en se saisissant intimement de l'intelligible ». Cette étape consiste donc à identifier ce qui pense soi-même : c'est l'intellect, car en pensant les intelligibles, c'est lui-même qu'il pense, du fait que lui-même ne consiste qu'en un intelligible qui pense.

Averroès commente ce passage en identifiant non seulement la pensée véritable à l'intellect, mais en caractérisant aussi le plaisir véritable : « Ce qui pense soi-même est ce qui tire un plaisir de soi, ce qui est le plaisir véritable, et ce qui possède cette propriété c'est l'intellect, car quand il acquiert l'intelligible et le pense, il se pense soi-même parce qu'il n'est lui-même rien d'autre que l'intelligible qui pense. L'intellect, par conséquent, c'est ce qui tire son plaisir de soi-même ».

Ce passage infléchit le texte d'Aristote du côté de l'acquisition des intelligibles, problématique qui se retrouve chez les commentateurs arabes et qui leur a permis de penser la présence de l'intellect divin en l'homme. Mais ici le passage d'Aristote s'y prête par la mention de la distinction entre la puissance et l'acte et celle du « devenir » intelligible de l'intellect. Averroès analyse ici le processus par lequel l'intellect se saisit lui-même et rappelle les distinctions aristotéliennes entre intellect en puissance et intellect en acte, telles que nous les présente le *Traité de l'âme* :

« Il semble qu'Aristote veuille ainsi marquer la différence entre la puissance propre à l'intellect qui tantôt existe en puissance, tantôt en acte et l'intellect qui existe toujours en acte, à savoir celui qui n'est pas dans la matière. C'est pourquoi l'intellect, en nous, ne se comprend lui-même qu'à un moment donné et non toujours. »

Aristote. *Traité de l'âme* (430a).

« L'intellect en nous » (*al 'aql minna*) diffère de l'intellect toujours en acte par le fait qu'il ne pense pas toujours.

Première conclusion : le plaisir véritable est celui de l'intellect.

Un intellect qui pense les intelligibles ne fait pas toujours un avec les intelligibles : il faut que ce soit un intellect en acte ; or notre intellect est tantôt en puissance, tantôt en acte. Le plaisir véritable ne concerne donc que les moments où l'intellect est en acte.

Cinquième étape :

⁽²⁾ *Métaphysique*, trad. française de B. Saint-Hilaire. Rééditée en 1991, Collection Agora (p. 415).

Référence bibliographique

Averroès (1990, 3^e édition). *Commentaire de la 'Métaphysique', livre lām*, éd. de M. Bouyges (3^e volume, p. 1617).

Il s'agit de fixer les conditions selon lesquelles l'intellect en acte et l'intelligible sont une seule et même chose. C'est la conception, ou intellection qui les identifie ; c'est par elle que l'intellect « devient » intelligible. C'est donc un élément dynamique : le fait de concevoir, qui permet cette identification, ajoute Averroès, entre le « réceptacle et ce qui est reçu ». Le commentateur souligne l'importance des « **modes d'être** » (*al ahwâl al mawjouda fi al aql*) ou « dispositions » de l'intellect. Seuls ces « modes d'être » fournissent la différence entre intellect et intelligible : « Dans la mesure où l'intellect pense l'intelligible, on dit qu'il est pensant et dans la mesure où il se pense lui-même, on dit que le pensant est l'intellect-même contrairement à ce qui pense par autrui ; et comme ce qui conçoit est précisément ce qui est conçu, on dit que l'intellect est l'intelligible ».

Seconde conclusion :

Elle est divisée en deux parties chez Aristote : l'une concerne l'intellect divin, l'autre l'intellect humain. L'une établit que le divin de l'intellect réside dans l'acte et non dans la puissance ; l'autre que la « contemplation » est ce qu'il y a de plus parfait.

Dans son commentaire, Averroès applique le critère du meilleur, établi précédemment, à l'intellect : **1)** Le meilleur, nous l'avons vu, est ce qui se pense soi-même ; or ce qui se pense soi-même, c'est un intellect qui est toujours en acte et cet intellect toujours en acte a pour nom intellect divin ; cet intellect divin n'est pas comme le nôtre, tantôt en puissance, tantôt en acte, il est toujours en acte, il est donc meilleur que le nôtre. **2)** Mais nous ne sommes pas en reste : une seconde application du critère du meilleur est requise : « La contemplation est ce qu'il y a dans l'intelligence de plus agréable (*hediston*) et de plus excellent (*ariston*) » avait dit Aristote et Averroès, ramenant la contemplation (*al-ra'y*³) à une conception par intellect (*at tassawur bil aql*), note que c'est ce qu'il y a en nous de meilleur, « Meilleur que toutes les choses qui existent en nous ». Le meilleur n'est pas ici considéré simplement par rapport à ce qui relève de l'intelligence : la comparaison est élargie au domaine de tout ce qui existe pour nous. On peut voir dans cet accent existentiel le choix des formes de vie qu'implique une telle conclusion sur le plaisir véritable.

⁽³⁾Le mot *ra'y* peut signifier dans d'autres contextes (notamment en rhétorique) une simple opinion.

Conclusion d'ensemble : le plaisir de penser est un.

Nous avons une idée du plaisir lié à l'intellect divin grâce à la proportion que réalise entre Dieu et nous l'intellect au moment où celui-ci se dépouille en nous de toute puissance. Dans ces moments-là, les plaisirs sont « égaux », nous dit Averroès. La différence n'est pas une différence relative à la nature du plaisir, mais une différence relative à sa modalité temporelle : Le plaisir de Dieu se percevant lui-même et le plaisir qui nous revient quand, en nous, l'intellect saisit sa propre essence, sont les mêmes. Il y a non seulement une identité de plaisir entre les différents intellects des hommes quand ces intellects sont en acte, mais également une identité de tous les intellects en acte avec l'intellect

divin. Alors qu'Aristote, à ce propos ne se risquait qu'à donner la modalité temporelle, indiquant que « Dieu jouit éternellement de ce suprême bonheur que nous, nous ne goûtons qu'un moment », Averroès va jusqu'à tracer une stricte égalité entre les saisies intellectuelles de Dieu et de l'homme, égalité qui est la condition véritable d'un partage de temporalité entre les hommes et Dieu :

« [...] c'est pourquoi nous considérons que, si le plaisir que Dieu connaît à saisir sa propre essence est égal au plaisir que nous trouvons nous-mêmes au moment où notre intellect saisit sa propre essence, c'est-à-dire au moment où il se dépouille de sa puissance, ce qui existe pour nous un certain temps existe pour Dieu éternellement. »

Averroès

Ce sont de tels passages qui ont été considérés comme impies par Saint Thomas d'Aquin et la tradition latine. Averroès semble ici ne plus laisser de place à l'individuation des âmes et, par voie de conséquence, à leur récompense et à leur peine. Dans *Contre Averroès*, Thomas d'Aquin écrit :

« Ôtez aux hommes toute diversité d'intellect et il s'ensuivra qu'après la mort rien ne restera des âmes humaines que l'unique substance d'un seul intellect ; vous supprimerez ainsi la répartition des récompenses et des peines et jusqu'à la différence qui les distingue. »

Saint Thomas d'Aquin (1994). *Contre Averroès*, trad. française d'Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 79).

Le problème ici est celui d'une immortalité individuelle qui serait menacée par Averroès. L'unité du plaisir de penser mettrait en péril, selon Thomas d'Aquin, l'immortalité de l'âme.

Les conséquences d'une conception unitaire du plaisir intellectuel sur l'immortalité de l'âme sont donc claires : pas d'immortalité des pensées imaginées qui nous individualisent. Seul subsiste ce qui est pleinement transcendant par rapport aux individus : l'intellect divin avec lequel nous coïncidons à de rares moments. Pour ce qui est de l'immortalité, il est sûr que, comme le souligne Salomon Munk dans sa présentation d'Averroès, « L'homme ne gagne rien individuellement qui aille au-delà des limites de son existence terrestre et la permanence de l'âme individuelle est une chimère ».

À ce stade de son commentaire, Averroès évoque **Alexandre d'Aphrodise** (l'un des premiers commentateurs d'Aristote, à la fin du II^e siècle) :

« Alexandre dit qu'il ne faut pas entendre par le plaisir dont il est ici question le plaisir qui découle de la passion, car à cette faculté qui découle de la passion s'oppose le déplaisir, tandis que le plaisir qui est dans l'intellect même n'est pas une passion et n'a pas d'opposé puisque cette perception ne s'oppose pas à une ignorance. »

Cette référence à Alexandre a ici deux fonctions :

1) Elle vient prévenir toute forme d'anthropocentrisme : le plaisir dont il s'agit est moins le plaisir de l'homme que celui de l'intellect ; c'est un plaisir qui n'a pas de contraire car la perception qui en est la cause n'est ni une perception

Référence bibliographique

S. Munk (réédité en 1982). *Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine*. Paris : Vrin (pp. 454-455).

qui admet un opposé ni une perception qui est par moments en puissance. En faisant référence à Alexandre et non à Themistius (il arrive à Averroès d'opposer une référence à l'autre selon les types d'argumentation), Averroès nous rappelle que pour lui, comme pour Alexandre, l'intellect agent du *De anima* et l'intelligence du premier moteur du livre *lambda* de *La Métaphysique* ne font qu'un.

2) Elle assure une fonction didactique de reconstitution plus aisée de l'argumentation. Elle met en effet l'accent sur la perception, or c'est la perception qui permet de comprendre la raison pour laquelle Aristote dit que « Dieu est vivant ». La perception est le moyen terme qui permet de construire le raisonnement syllogistique. La démonstration justifiant une telle qualification de Dieu vivant se fait selon deux syllogismes : le premier relie perception et vie, le second relie acte de l'intellect et intellect en acte. Le premier syllogisme est de la première figure, il se présente ainsi :

- 1) L'acte de l'intellect est perception.
- 2) Ce qui perçoit vit.
- 3) L'acte de l'intellect est vie.

Prenons maintenant la conclusion de notre syllogisme et appliquons-lui ce que nous savons de l'acte de l'intellect : le fait de penser, l'acte de l'intellect, est quelque chose de vivant ; comme celui qui pense par lui-même est meilleur que celui qui ne pense pas par lui-même, à lui revient la vie la meilleure ; donc l'intellect en acte (Dieu) a la plus haute forme de vie. Le syllogisme est cette fois de la troisième figure, il est valide sous la condition du critère du meilleur :

- 1) L'acte de l'intellect est vivant.
- 2) L'acte de l'intellect est l'intellect en acte (selon le principe du meilleur).
- 3) L'intellect en acte (Dieu) est vivant.

D'où les attributs traditionnels de Dieu comme vivant et savant.

Corollaire en guise de conclusion : unité de l'intellect divin et erreur des théologiens.

Le commentaire de ce passage d'Aristote fournit l'occasion à Averroès de développer une analyse sémantique de l'unité. En cela il est héritier des problématiques religieuses, notamment chrétiennes et musulmanes, qui ont voulu fixer le sens de l'unité. Héritier certes, mais héritier de la rupture, si l'on peut dire : il s'agit de rompre avec les conceptions avicenniennes de l'unité, conceptions platonisantes, qui ont la faveur des théologiens, mais qui ont fait perdre de vue la doctrine aristotélicienne. Averroès cite les chrétiens (*nasâra*) et les ash'arites et les renvoie dos à dos, jugeant qu'ils font un usage confus de l'unité.

Évoquant les chrétiens, Averroès parle de la Trinité et indique la contradiction qui consiste à penser trois en un : « [...] par conséquent les chrétiens se sont trompés en affirmant l'unité dans la substance et ce n'est pas se soustraire à l'erreur que de prétendre comme ils le font, qu'en Dieu, la trinité se résout à l'unité ». Ce problème qu'il évoque est fort connu de ses lecteurs et tout laisse croire que lui-même fut familiarisé avec la littérature des Pères de l'Église. P. Duhem, dans la partie consacrée à « La crue de l'aristotélisme » dans le *Système du monde*, cite Saint Basile, contemporain de Themistius qu'Averroès a lu. Saint Basile voulut fixer le sens des termes *ousia* (essence) et *hupostasis* (hypostase) : il considéra que l'*ousia* renvoie à la *koiné plusis* (nature commune), tandis que l'*hupostasis* renvoie à tel individu déterminé. L'enjeu est de savoir si le Fils, le Christ, est d'une autre *ousia* que le Père.

Averroès renvoie dos à dos les chrétiens et les musulmans : dans les deux cas, il y a selon lui une méprise sur la nature de Dieu. Quand les chrétiens disent un seul Dieu en trois hypostases (une seule *ousia* en trois *hupostaseis*), Averroès considère qu'ils multiplient l'*ousia* (*al jawhar*) de Dieu et menacent ainsi son unité. Si l'*ousia* est multiple, le composé de cette *ousia* est une unité qui vient s'ajouter au composé, autrement dit elle ne peut se résoudre en unité simple. Selon Averroès, c'est la même erreur qui se retrouve chez les ash'arites⁴ parce qu'ils ont mêlé les attributs de Dieu à son essence et ont ainsi porté atteinte à l'unité simple de Dieu, si bien que dire « Dieu est vivant » introduit une dualité.

⁽⁴⁾Théologiens orthodoxes, du nom du fondateur de cette école théologique du X^e siècle.

« Les deux principes (celui des théologiens chrétiens et celui des théologiens musulmans) supposent la composition » ajoute Averroès, or « Tout composé est produit, à moins qu'ils prétendent qu'il existe des choses qui sont composées par elles-mêmes. Mais s'il existait de telles choses, elles passeraient d'elles-mêmes de la puissance à l'acte et se mouvraient elles-mêmes sans moteur ». On en arrive ainsi à la négation d'un moteur premier de l'univers, c'est-à-dire à la négation de Dieu.

Comment donc éviter dans les propositions « Dieu possède la vie », « Dieu est vivant », toute forme de composition ? Dans ces propositions, il s'agit d'une même réalité simple ; seule la décomposition en sujet et prédicat nous fait croire qu'il y a là une composition. Le qualifié (Dieu) et le qualificatif (vie) ne sont distingués que pour les besoins de l'analyse. La décomposition analytique ne correspond à aucune décomposition dans la chose analysée.

Dire de Dieu qu'il est vivant éternel n'introduit aucune différence dans son concept. Dès lors que l'existence d'une réalité éternelle a été établie (moteur de l'univers), sa description comme vivant éternel n'introduit aucune composition.